

Zasady opracowania tekstów
dla „Przeglądu Filozoficznego – Nowa Seria”

1. Teksty artykułów prosimy dostarczać na dyskietce komputerowej (zapis tekstu w kodach ASCII lub w dowolnym edytorze — preferowane programy funkcjonujące w środowisku Windows — wraz z wydrukiem).
2. Teksty powinny być przygotowane w zgodzie z zasadami obowiązującymi przy redagowaniu polskich publikacji naukowych.
3. Prosimy o podawanie na oddzielnej kartce dokładnego adresu, numeru telefonu, stopnia i tytułu naukowego oraz placówki, którą Autor reprezentuje. Prosimy też o dołączenie krótkiej noty biograficznej zawierającej główne publikacje.
4. Redakcja zastrzega sobie prawo adiustacji redakcyjnej. Autor ma obowiązek przeprowadzenia dokładnej korekty i zwrócenia jej w określonym przez redakcję czasie.
5. Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Prenumeratę „Przeglądu Filozoficznego” prowadzi firma AMOS, 01-506 Warszawa, ul. Zuga 12. Koszt roczny, obejmujący 4 numery łącznie z dostawą pod wskazany adres, wynosi 24 zł. Wpłat dokonywać należy na konto AMOS: PKO VIII O/Warszawa, nr 10201084-77578-270-1-111.

Prenumerata zagraniczna jest droższa o 100%. W przypadku dostawy drogą lotniczą zamawiający pokrywa koszt dodatkowej opłaty.

Roczniki 1991–1996 „PF-NS” można nabyć również w redakcji,
w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN,
Warszawa, ul. Nowy Świat 72,
pok. 233 (Pałac Staszica)

W następnym numerze:

Janina Kotarbińska • O KŁAMSTWIE
Hanna Buczyńska • NEOPRAGMATYZM
Jan Woleński • POSTMODERNIZM (I)
Anna Jedynak • POTWIERDZALNOŚĆ W FILOZOFII R. CARNAPA
Andrzej Grzegorzczak • KAPŁAN I BŁAZEN PO LATACH

Przegląd Filozoficzny

Nowa Seria

Rocznik VI
Numer 3 (23)

POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET NAUK FILOZOFICZNYCH
INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII

Warszawa 1997

Idealismus. 1903 (wyd 2: 1921) przyjmował — wbrew Arystotelesowi — że idee Platona nie są bytami realnymi, lecz określają funkcje logiczno-pojęciowe poznania¹⁹. W ogóle to częściej badacze i rzecznicy kantyzmu przywoływali poglądy Platona aniżeli Arystotelesa, co zapewne służyło intencji utrzymania tradycji idealizmu.

Na koniec warto tu wspomnieć o nowej próbie odniesienia platonizmu do filozofii transcendentalnej. Chodzi też o nowy paradygmat w badaniach nad Platonem, stworzony prawie trzydzieści lat temu w Tybindze przez dwóch uczniów Wolfganga Schadewaldta (Hansa Krämera i Konrada Geisera) i rozwijany głównie we Włoszech. Krämer w trzeciej części swej pracy *Platone e i fondamenti della metafisica* (Milano 1982; wyd 2: 1987) rozważył także „teorię pryncypiów w świetle filozofii transcendentalnej” (s. 266–281). Jest to jednak perspektywa hermeneutyczna wykraczająca poza bezpośrednią zależność Kanta od platonizmu, perspektywa, która uwzględnia greckiego filozofa w wymiarze źródłowym i doksograficznym.

¹⁹ Zob. M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988; K.H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, „Studien und Materialien zum Neukantianismus”, Würzburg 1994.

Zbigniew Nerczuk

Traktat *O niebycie* Gorgiasza z Leontinoi

Traktat *O niebycie* jest jednym z najbardziej paradoksalnych i kontrowersyjnych dzieł, jakie w spadku pozostawiła potomnym starożytność grecka. Jest on także zadziwiającym przykładem dzieła, którego interpretacja w ciągu ostatnich stu lat uległa radykalnej zmianie. Początkowo powszechnie uważany za pracę o zdecydowanie nihilistycznej wymowie, traktowany jako manifest starożytnego sceptycyzmu, następnie postrzegany jako żart i błażostka, przemienił się w dzieło rozumiane jako punkt wyjścia nowej refleksji filozoficznej i jako paradoksalna rozprawa z całą tradycją. Tak wielka zmiana perspektywy interpretacyjnej nieczęsto zdarza się w świecie filologii i historii filozofii. Dlaczego więc zdarzyła się w przypadku traktatu Gorgiasza?

Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, albowiem samo dzieło Gorgiasza bez wątplenia do jednoznacznych nie należy. Trudno jednak przypisywać dążenie do jednoznaczności autorowi, który nadaje swojej pracy tytuł *O niebycie albo o naturze*. Pisanie o niebycie jest bowiem pierwszym wyzwaniem, które Gorgiasz rzuca filozofii, a zarazem czytelnikom swojego dzieła. Paradoksalność traktatu wynikająca z wyboru tematu i jego treści wzmagana jest jeszcze przez brak większej ilości prac tego samego autora i zadziwiające przekazy, takie jak na przykład obraz Gorgiasza w Platońskim dialogu. Filologia XIX wieku długo musiała się bowiem zastanawiać, by ostatecznie uznać za autentyczne dwie inne prace zachowane pod imieniem Gorgiasza, którymi były mowy popisowe na mitologiczne i błahe tematy, zatytułowane *Pochwała Heleny* i *Obrona Palamedesa*. Nawet ostateczne przyjęcie ich autentyczności, które nastąpiło pod koniec XIX wieku, nie ułatwiło badaczom interpretacji traktatu. Gorgiasz w takiej postaci jawił się niczym trójgłowa hydra — z jednej strony jako nihilista (traktat), z drugiej jako retor (mowy popisowe), i to niezbyt inteligentny (*Gorgiasz* Platona), a z trzeciej jako badacz o ustalonych poglądach fizycznych (Platoński *Menon*). Taka sytuacja, poza konsternacją, pociągnęła za sobą usiłowania rozwiązania problemu. Trudności związane z próbami uzgodnienia zachowanych tekstów Gorgiasza odzwierciedla koncepcja H. Gomperza, który oceniając Gorgiasza z perspektywy mów popisowych dostrzegł w traktacie tylko igraszkę retoryczną¹. Inną próbą interpretacji

¹ H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912.

była teza mówiąca o trzech okresach życia Gorgiasza, w których całkowicie zmieniał on swoje poglądy. Twórcą takiej tezy był H. Diels, ale w najbardziej znanej formie przedstawił ją W. Nestle². Ten niemiecki badacz przyjął zatem, że w pierwszym okresie swej działalności Gorgiasz znajdował się pod wpływem filozofii przyrody, czego dowodem jest fragment Platońskiego *Menona* (82 DK, B4)³. W drugim, krytycznym okresie Gorgiasz miał pozostawać pod wpływem dialektyki eleackiej, a wyrazem poglądów i zainteresowań Gorgiasza z tego okresu jest traktat *O niebycie*. W ostatnim etapie swej działalności Gorgiasz miał według Nestle ograniczyć się wyłącznie do działalności retorycznej.

Mając na uwadze wyniki wielu badań przeprowadzonych nad twórczością Gorgiasza w II połowie XX wieku trudno jest zgodzić się z tezą Nestle'a. Tak radykalne zwroty intelektualne są oczywiście możliwe, czego przykładem jest pewnie Sokrates, jednak w przypadku Gorgiasza można, jak sądzę, przedstawić kontrargumenty. Przede wszystkim, i spostrzegł to już sam Nestle, obie mowy kontynuują pewne myśli zawarte w traktacie, takie jak wątek relacji słowa do bytu, zagadnienie prawdy, wiedzy i mniemania oraz możliwości poznania i przekazania jego wyników⁴. Ponadto, Gorgiasz „retoryczny”, czyli znany nam z obu mów i przekazu Platona również nie jest tak niefilozoficzny, jak mogłoby się wydawać. Wystarczy staranna lektura obu mów Gorgiasza i, na przykład, Platońskiej *Obrony Sokratesa* czy mowy Sokratesa w Platońskim *Gorgiaszu* skierowanej przeciw retoryce reprezentowanej przez Gorgiasza (*Gorg.* 464b–466a), by zauważyć, że nie mamy do czynienia z byle jakim retorem. W mowach pozornie li-tylko popisowych roi się od nawiązań epistemologicznych, estetycznych, a nawet ontologicznych. Platońska *Obrona Sokratesa* ma tak wiele wspólnego z *Obroną Palamedesa*, że przypuszcza się, że Platon pisząc *Obronę* nie tylko miał w pamięci mowę Gorgiasza, ale stanowiła ona dla Platona punkt odniesienia⁵. Skoro Platon widzi w Gorgiaszu przedstawiciela myśli filozoficznej i decyduje się na krytyczną dyskusję obejmującą wszystkie sfery filozofii, trudno jest nam odmawiać Gorgiaszowi tego miana. Nie czas tutaj na przedstawianie szczegółowej argumentacji przeciw tezie Nestle'a, większość badaczy sądzi jednak, że jest ona nie do utrzymania⁶.

² H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, „Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin”, 1884; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940 (wyd. 3). Szerzej historię sporów o Gorgiasza przedstawia J. Gajda w: *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi*, w: J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury, *Prawda, język, szczęście. Studia z filozofii starożytnej* (II), Wrocław 1992.

³ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich 1968 (wyd. 14).

⁴ Por. W. Nestle, *Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten*, „Philologus” 67 (1908).

⁵ G. Calogero, *Gorgias and the Socratic principle „Nemo sua sponte peccat”*, „Journal of Hellenic Studies”, 77 (1957).

⁶ W podobnym duchu wypowiada się J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 114, oraz *Przedplatońskie...*, s. 16.

Powróćmy do zagadnienia zmian w interpretacji traktatu Gorgiasza. Do wspomnianych już trudności wynikających z paradoksalności głoszonych treści oraz ubóstwa i różnorodności rodzajowej zachowanych tekstów dodać należy problemy wynikające z przekazu traktatu. Nie zachował się bowiem oryginał tekstu, lecz jego dwie odległe czasowo od siebie parafrazy, pierwsza pseudoarystotelejska zawarta w dziełku *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (MXG)⁷ oraz druga znajdująca się w *Przeciwko matematikom* Sekstusa Empiryka (SE), które dają się, jeśli w ogóle, uzgodnić z dużym trudem. Ponadto, przekaz MXG zawiera tak wiele braków, że praktycznie uniemożliwiają one jego jednoznaczne odczytanie. Bez przesady można powiedzieć, że dzieje interpretacji traktatu były w pewnej mierze walką dwu poglądów dających pierwszeństwo jednemu z przekazów. Różnią się one w stopniu tak wielkim, że od akceptacji wersji jednego z nich zależy ocena wymowy całych argumentacji. By sięgnąć do najstarszych opracowań, linia zwolenników Sekstusa Empiryka sięga Tennemanna, a zwolenników Arystotelesa — Fossa⁸.

Kończąc wyliczanie trudności związanych z interpretacją traktatu, przystąpmy teraz do drugiej części naszego omówienia. Wydaje się, że punktem przełomowym badań nad traktatem i jego oceny była praca G. Calogero, a w niemieckim obszarze językowym o kilka lat późniejsza — O. Gigona⁹. Podkreślić należy ogromny wkład G. Calogero, który jako jeden z pierwszych zerwał z tradycyjną już perspektywą oceniania traktatu jako wyrazu nihilizmu czy sceptycyzmu, a także uwzględnił ironiczne intencje Gorgiasza oraz główną ideę dzieła, którą jest polemika z tradycją. Ponadto, obydwaj badacze dokonali nie tylko rozważnej i starannej analizy dowodząc możliwości uzgodnienia tekstu obu parafraz (z pewnymi wyjątkami), rozstrzygając o stopniu wierności przekazów wobec oryginału, ale poczynili też wiele uwag bardzo istotnych dla interpretacji tekstu. Co najważniejsze — obydwaj przedstawili traktat Gorgiasza w perspektywie jego nawiązań do filozofii eleackiej, empedoklejskiej oraz ukazali jego wpływ na późniejszą tradycję filozoficzną. W ten sposób zwrócili uwagę na fakt, iż traktat jest prawdziwym skarbcem nawiązań filozoficznych, podkreślili jego bogactwo polemiczne oraz przedstawili sposób, w jaki owa polemika się dokonuje.

Wspomnieliśmy dotychczas o trudnościach związanych z interpretacją traktatu. Należy jednak podkreślić, że problemy, jakie stwarza traktat, rekompensuje zna-

⁷ Autorstwo traktatu *De Melisso, Xenophane, Gorgia* jest przedmiotem dyskusji. Od Dielsa (*Doxographi Graeci*, Berlin 1879) wywodzi się przekonanie, wedle którego traktat ten nie jest dziełem Arystotelesa, ale jakiegoś arystotelika żyjącego najprawdopodobniej w I wieku p.n.e. Późniejsza literatura ogranicza się praktycznie do powtarzania opinii Dielsa. Wśród badaczy reprezentowany jest jednak również pogląd, zgodnie z którym MXG jest oryginalnym dziełem Arystotelesa (por. M. Wesoly, *Argument własny Gorgiasza*, „Studia Metodologiczne”, t. 27 (1992), s. 267).

⁸ W.G. Tennemann, *Historia philosophiae*, t. I, Leipzig, 1798; H.E. Foss, *De Gorgia Leontino Commentario*, Halis Saxoni, 1828.

⁹ G. Calogero, *Studi sull' Eleatismo*, Roma 1932; O. Gigon, *Gorgias „Über das Nichtsein”*, „Hermes”, 71 (1936), s. 186–213.

czenie tego dzieła dla badań nad filozofią grecką tego okresu. Przede wszystkim jest on jednym z niewielu, jeśli nie jedynym tekstem, z okresu wczesnej sofistyki, który dotrwał do naszych czasów (nawet w tak nieoryginalnej formie)¹⁰. Z kolei, podejmuje on wątki o ogromnej wadze zarówno dla filozofii presokratejskiej, jak i sofistyki. Jest w nim bowiem obecny wątek ontologiczny, który przez swoje nawiązania do filozofii eleatów jest dla nas bezcennym świadectwem polemiki prowadzonej przez filozofa tak bliskiego eleatom. Mamy dzięki temu szansę spojrzenia na eleatów z perspektywy dyskusji, jaką podejmuje z nimi opozycyjny nurt intelektualny, sofistyka. Dzieło Gorgiasza nie jest bowiem odosobnione; jak dowiadujemy się z Platoniejskiego *Teajtet*, polemikę z eleatami podjął także Protagoras¹¹. Ponadto znajdujemy w traktacie Gorgiasza również wątek epistemologiczny rozważający eleackie utożsamienie myślenia i bytu, a zatem relację zachodzącą pomiędzy prawdą a bytem. Znaczenia tego wątku z perspektywy całej historii filozofii starożytnej nie trzeba dowodzić. I wreszcie napotykamy w traktacie problem komunikacji w postaci zagadnienia poruszającego możliwość przekazania prawdy, który jest być może najważniejszym zagadnieniem dla całego ruchu zwanego sofistyką. Ze względu na bogactwo wątków i ich znaczenie traktat jest ogromnie interesującym źródłem, które może być interpretowane na wielu płaszczyznach.

W niniejszym zarysie chcielibyśmy przedstawić w wielkim skrócie główne treści zawarte w *O niebycie*, opierając się w dużej mierze na wynikach prac G. Calogero, O. Gigona, oraz nowszych badań B. Cassin¹², T. Buchheima¹³, M. Wesolego czy J. Gajdy¹⁴. Naszym celem nie jest przedstawienie nowej inter-

¹⁰ Olimpiodoros (82 DK, B 2) wspomina, iż traktat powstał w latach 444–441 p.n.e., trudno jest jednak z całkowitą pewnością przyjąć jego przekaz. Według Dielsa (*Gorgias und Empedokles*, przedruk w: C.J. Classen (ed.), *Sophistik. Wege der Forschung*, Darmstadt, 1976, s. 382) traktat powstał ok. roku 450. Jeszcze inną tezę przedstawia W. Nestle (*Die Schrift des Gorgias „Über die Natur oder über das Nichtseiende“*, „Hermes“ 57 (1922), s. 562), wedle którego poemat Parmenidesa powstał ok. 480, traktat Gorgiasza jako dzieło młodego człowieka pomiędzy 480–470 czy nawet 462, a pismo zawierające paradoksy Zenona powstało bezpośrednio po nim. Różne poglądy można by mnożyć, wydaje się jednak, że niestety nie ma żadnych podstaw, które pozwalałyby określić dokładny czas powstania traktatu.

¹¹ Platon, *Teajtet*, 152d2–e6.

¹² B. Cassin, *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Lille 1980.

¹³ *Gorgias von Leontini: Reden, Fragmente, und Testimonien. Herausg. mit Übersetzung und Kommentar von T. Buchheim*, Hamburg 1989.

¹⁴ Twórczość Gorgiasza z Leontinoi jest przedmiotem bardzo dużego zainteresowania, również wśród polskich badaczy. Obszerny przegląd literatury, trendów interpretacyjnych oraz propozycja pewnej syntezy działalności Gorgiasza dokonana w zgodzie z wynikami najnowszych badań zawarta jest w artykule J. Gajdy, *Przedplatoniejskie...* Równie ważna dla badań nad Gorgiaszem jest praca M. Wesolego (dz. cyt.), w której omawiane są nawiązania Arystotelesa do tzw. „dowodu własnego” Gorgiasza oraz na ich podstawie podjęta zostaje

pretacji traktatu, ale zestawienie pewnych myśli, które pojawiają się w nowszych interpretacjach.

Rozpocznijmy od tytułu traktatu. Jak już wspomnieliśmy, tytuł, który w greckiej wersji brzmi *Peri tou me ontos e peri physeos*, czyli *O niebycie albo o przyrodzie*, zapowiada dwie główne cechy dzieła, mianowicie jego paradoksalność i opozycję wobec tradycji filozoficznej. Paradoksalność ta ujawnia się przede wszystkim w zestawieniu z tradycją filozoficzną okresu presokratejskiego, a zwłaszcza z filozofią eleacką. Sugerowane przez tytuł traktatu utożsamienie niebytu i przyrody jest absolutnym *novum* przeciwstawiającym się całej tradycji filozoficznej, której w zakresie tego zagadnienia pełny wyraz dała myśl eleacka. Przypomnijmy, że dzieło największego z eleatów — Parmenidesa — zatytułowane było *Peri physeos*, czyli *O przyrodzie*, natomiast jego ucznia Melissosa — *Peri tou ontos e peri physeos*, czyli *O bycie albo o przyrodzie*. Tak jak w pracach eleatów głównym przedmiotem badania był byt, w pierwszej części traktatu Gorgiasza staje się nim niebyt. Fakt ten ma oczywiście ogromne znaczenie dla wymowy traktatu, ponieważ według parmenidejskiego poematu niebyt w żaden sposób nie może stać się przedmiotem badania, a tym bardziej nie można o nim niczego orzec. Podjęcie takiego tematu przez Gorgiasza jest zatem równoznaczne z wkroczeniem na zakazaną przez Parmenidesa drogę mniemania. Tytuł traktatu jest zatem bez wątpienia prowokacją, tak samo jak prowokacją jest cały traktat.

Gorgiasz podejmuje jednak taką próbę nie ograniczając się, jak sugerowałby tytuł traktatu, tylko do analizy niebytu. Samo dzieło stanowi bowiem zespół trzech następujących po sobie wątków i argumentacji. Pierwsza z trzech tez, które składają się na całość dzieła, głosi zatem, iż „nic nie jest”. Wedle tezy drugiej nawet „gdyby coś było, nie można byłoby tego poznać”, natomiast wedle trzeciej — „nawet gdyby można było poznać, to i tak nie można byłoby rezultatów poznania przekazać innym”.

Rozważając konstrukcję traktatu warto zwrócić uwagę na wzajemną komplementarność tez. Prawdziwość pierwszej tezy, która neguje możliwość istnienia czegokolwiek, wyklucza zarazem potrzebę dowodzenia tezy drugiej. Cóż może bowiem poznawać i być poznane w sytuacji, gdy niczego nie ma? Podobnie rzecz się ma z tezą drugą i trzecią. Gdy przyjmie się bowiem prawdziwość tezy drugiej, nie ma już potrzeby dowodzenia tezy trzeciej. Taka a nie inna, warunkowa konstrukcja traktatu, którą Cassin nazywa „la structure de recul hypothétique”, wydaje się zatem szczególnie paradoksalna. Gdzie należałoby poszukiwać źródeł takiej mało zdroworozsądkowej konstrukcji? Wydaje się, że słusznej odpowiedzi na to pytanie udziela O. Gigon zauważając, iż struktura traktatu jest wyraźnie

próba rekonstrukcji i interpretacji tej pierwszej części traktatu. Wydaje się, że przede wszystkim ta droga, zapoczątkowana przez G. Calogero i O. Gigona, którzy omówili relację traktatu do myśli eleackiej, empedoklejskiej oraz atomistycznej, a podjęta przez M. Wesolego w odniesieniu do myśli arystotelejskiej, może być szczególnie istotna dla dalszej dyskusji nad traktatem *O niebycie*.

inspirowana praktyką sądowniczą, a Gorgiasz konstruuje go niezym adwokat, który „chce pokonać swojego przeciwnika i krok po kroku zbija jego stanowisko, wycofując się z dowodu do (pozornego) przyznania racji i znowu przystępując do dowodu”¹⁵. Już sama struktura traktatu wskazuje zatem na intelektualne koligacje jej twórcy.

Nie jest to jedyne zagadnienie, które wiąże się ze strukturą tekstu. Trójdzielna konstrukcja traktatu, na którą składają się omówienia trzech tez, nie odpowiada bowiem jego strukturze rozpatrywanej pod kątem zawartych w nim nawiązań i inspiracji. Prace poświęcone traktatowi wykazały, że pod względem sposobu prowadzenia argumentacji, kierunku polemiki jest on dwudzielny — w swej pierwszej części koncentrując się na eleatach, natomiast w drugiej nawiązując do myśli Empedoklesa i idei związanych z nurtem sofistycznym¹⁶. Zarówno nawiązania do eleatów, jak i do Empedoklesa w przypadku Gorgiasza nie mogą dziwić. Mimo niezbyt pewnej chronologii życia Gorgiasza nie ulega wątpliwości, że był on współczesny Zenonowi i Melissosowi i pewnie jedno lub dwa pokolenia młodszy od samego Parmenidesa¹⁷. Chociaż nieznana jest także data powstania traktatu, dość prawdopodobne wydaje się, że powstał on jeszcze za życia Parmenidejskich uczniów. Oczywiście, nie ma możliwości rozstrzygnięcia, czy Gorgiasz zetknął się kiedykolwiek ze szkołą eleacką, lecz na podstawie traktatu nie ulega wątpliwości, że z jej naukami był świetnie obeznany. Związki Gorgiasza z Empedoklesem są natomiast niepowątpiewalne. Zarówno przekazy doksograficzne, jak i wątki obecne w twórczości Gorgiasza świadczą o tym, że był on blisko związany z Empedoklesem — być może był nawet jego uczniem¹⁸. Traktat *O niebycie* nawiązuje zatem do dwu najważniejszych dla Gorgiasza źródeł — szkoły eleackiej i Empedoklesa.

Bogactwo nawiązań eleackich w traktacie jest doprawdy zdumiewające. Jak już wspomnieliśmy, są one wszechobecne w pierwszej części traktatu, na którą składają się teza pierwsza oraz część tezy drugiej. Nawiązania te nie ograniczają się tylko do sfery treści traktatu, lecz są obecne i na innych płaszczyznach, takich jak sfera konstrukcyjna i formalna. Rozpoczynając od uwagi na temat sfery konstrukcyjnej — już pobieżna analiza dostrzeżenie analogii strukturalnych istniejących pomiędzy Gorgiańskim traktatem i Parmenidejskim poematem.

¹⁵ O. Gigon, *dz. cyt.*, s. 191; „Dies ist das Vorgehen eines Advokaten, der einen Gegner zu Fall bringen will und Schritt für Schritt dessen Positionen widerlegt, zurückschreitend zu (scheinbarem) Zugeständnis und wieder zu Beweis”.

¹⁶ O. Gigon, *dz. cyt.*, s. 207.

¹⁷ Podsumowując rozważania badaczy, data narodzin Gorgiasza sytuowana jest pomiędzy rokiem 507 a 483. W związku z informacją głoszącą, że Gorgiasz osiągnął wiek 108 lat (82 DK, A 1; 2; 7; 10), wszyscy badacze ustalają datę śmierci odpowiednio do przyjętej przez siebie daty urodzin pomiędzy rokiem 399 a 375. *Terminus post quem* ustalany na rok 399 jest potwierdzany przez wzmiankę Kwintyliana, który mówi wprost, że Gorgiasz przeżył Sokratesa (82 DK, A 14).

¹⁸ Por. H. Diels, *dz. cyt.*

Eleata rozpoczął bowiem swój wykład od przyjęcia konieczności istnienia bytu, wykluczenia istnienia niebytu oraz krytyki utożsamiania bytu z niebytem (28 DK, B 2. 3-7; B 6, 8-9). Podobna struktura pojawia się w traktacie Gorgiasza, w którym tak jak u eleaty omawiane są trzy możliwości — istnieje byt, istnieje niebyt, byt i niebyt są tożsame. Następnie w Parmenidejskim poemacie pojawia się opis tak zwanych *semata*, czyli atrybutów bytu. Taka konstrukcja występuje również u Gorgiasza w przekazie MXG, który rozważa czy byt jest wieczny, czy powstały (28 DK, B 8, 5-21), czy jest jeden, czy też jest wiele bytów (28 DK, B 8, 22-25) i czy znajduje się w ruchu (28 DK, B 8, 26-33). Tak samo jak u Parmenidesa w traktacie Gorgiasza rozważania te uzupełnia przedstawione w tezie drugiej omówienie zagadnienia stosunku myśli do bytu (28 DK, B 8. 34-38).

Tak duża zbieżność konstrukcyjna pomiędzy poematem Parmenidesa a traktatem Gorgiasza nie jest oczywiście dziełem przypadku. Już struktura tekstu pozwala wyciągnąć wniosek, że Gorgiasz realizuje swój cel odwołując się do kanonicznego dzieła filozofii eleackiej, naśladując jego strukturę, ale, jak za chwilę będziemy starali się wykazać, pozostając w opozycji intelektualnej wobec zawartych w nim treści.

Przejdźmy do warstwy ideowej Gorgiańskiego dzieła. W swej pierwszej tezie Gorgiasz twierdzi, że „nic nie jest”. Jak już wspomnieliśmy, to zdumiewające twierdzenie przeciwstawia się nie tylko zdrowemu rozsądkowi, ale i całej tradycji filozoficznej, w której istnienie czegoś było zawsze niepowątpiewalnym punktem wyjścia dla wszelkiej refleksji. Gorgiasz przyjmuje zatem prowokacyjne stanowisko wobec całej tradycji. Jednak forma, w jakiej przedstawia swoje twierdzenie, pozwala odnaleźć tych, przeciwko którym skierowane jest ostrze polemiki. W przekazie MXG odnajdujemy bowiem znaczącą konstrukcję: *ouk einai phesin ouden* (979a12), w której zaimek *ouden* znajduje się w podmiocie. Identyczną konstrukcję można znaleźć w Parmenidejskim poemacie, gdzie jedną z dwu głównych tez wyraża zwrot budzący wśród interpretatorów i tłumaczy Parmenidesa ogromne kontrowersje: *meden d'ouk estin* (28 DK, B 6, 2). Użycie takiego a nie innego zwrotu ujawnia paradoksalne i przewrotne w stosunku do eleatów intencje Gorgiasza. Jego teza jest bowiem równobrzmiąca z tezą eleatów. I Gorgiasz, i Parmenides twierdzą, posługując się tą samą konstrukcją, że „nic nie jest”, jednak kontekst i znaczenie owego „nic” jest w obu dziełach zupełnie odmienny. U Parmenidesa *meden* wyraża „nicość”, „niebyt”, którego całkowite nie-bycie jest głównym przedmiotem argumentacji. U Gorgiasza natomiast, który wykorzystuje pojawiającą się dwuznaczność zwrotu, *ouden* może oznaczać, jak w tym przypadku, potoczne „nie”, albo, jak w innych miejscach traktatu — eleacką „nicość”. Zapowiedź pierwszej tezy oraz forma, w jakiej zostaje ona przedstawiona, dobitnie ukazuje polemiczne w stosunku do eleatów intencje Gorgiasza.

Przystąpmy do podsumowania treści zawartych w traktacie i w tym celu rozpatrzmy każdą z tez osobno. Fenomenem związanym z badaniami nad traktatem jest fakt, że badacze zajmujący się analizą pierwszej części przez długi czas

w ogóle nie dostrzegali czy też ignorowali zawarte w niej nawiązania do Parmenidesa.

Jak już wspomnieliśmy, zupełnie nową perspektywę wprowadza praca G. Calogero i powstała wkrótce po niej praca O. Gigona. Obydwaj badacze w swoich starannych analizach tekstu i przy pełnej świadomości, że nie w filozofii nie „powstaje z niczego”, ukazali ogrom zawartych w nim nawiązań oraz udowodnili, że pierwsza część traktatu nie jest w gruncie rzeczy niczym innym niż jednym wielkim ironicznym nawiązaniem do Parmenidesa. Każde zdanie i każda myśl daje się bowiem odczytać w kontekście Parmenidejskiego poematu. Ukazanie elementów, które stanowią ewidentną drwinę z idei i metod filozofii eleackiej, pozwala zupełnie inaczej ocenić wydźwięk i cel, któremu podporządkowana jest treść pierwszej części. W świetle tej interpretacji nie ma już mowy o jakimkolwiek nihilizmie Gorgiasza.

Fakt, że pierwsza część nie przynosi żadnych pozytywnych przekonań jej autora, jest całkowicie zrozumiałą, gdy uwzględnimy realizowany w niej cel, którym jest ironiczna rozprawa z eleatyzmem na gruncie jego własnych idei i metod. Podsumowując można powiedzieć, że Gorgiasz nawiązuje do eleatów na trzech płaszczyznach swojego dzieła: konstrukcyjnej, ideowej i formalnej. Przedstawienie wszystkich nawiązań wymagałoby osobnej, obszernej pracy poświęconej temu zagadnieniu. W naszym krótkim omówieniu ograniczymy się zatem do podania przykładów. Sam sposób prowadzenia argumentacji zawartej w pierwszej tezie traktatu opiera się na schematach tworzonych przez powstającą myśl sofistyczną oraz na tradycji eleackiej. Metoda dowodzenia na dwie strony — za i przeciw — którą posługuje się Gorgiasz w traktacie, jest typowa dla sofistów, a jej przykłady zachowały się do naszych czasów w postaci traktatu *Dissoi Logoi* (*Dialexeis*)¹⁹. Ze względu na taką metodę Gorgiasz w części swojego wyводу argumentuje za twierdzeniami zgodnymi z twierdzeniami eleatów. Nie ulega jednak wątpliwości, że tezy te odgrywają rolę wyłącznie elementów w realizacji celu, jakim jest dowodzenie, iż nie jest, a zatem tezy nie do przyjęcia dla eleatów. Należy dodać, że znamienity jest nawet sposób, w jaki Gorgiasz argumentuje za tezami eleatów. Jego rozumowania nie są bowiem repliką argumentów, które doprowadziły eleatów do przyjęcia tych przekonań, lecz Gorgiasz dochodzi do nich swoimi własnymi drogami.

Wspomnieliśmy już, że traktat w przekazie anonimowym, który jest obecnie jednogłośnie uznawany za wierniejszy, w swojej pierwszej części powiela konstrukcję Parmenidejskiego poematu, rozpoczynając od głównych tez dotyczących bytu i niebytu, a następnie przechodząc do tzw. Parmenidejskich *semata*. Spośród najbardziej istotnych nawiązań wspomnieć można o zdaniu „niebyt jest niebytem” jako Gorgiańskiej odpowiedzi na Parmenidejski aksjomat „byt jest, albowiem jest bytem” (28 DK, B 6, 1)²⁰. Nawiązania sięgają nawet sfery stylistycznej tekstu.

¹⁹ 90 DK.

²⁰ Por. M. Wesoły, dz. cyt., s. 272; B. Cassin, dz. cyt., s. 448-450.

Przykładem może być krótkie wprowadzenie w argumentację Gorgiasza przedstawione w wersji MXG (979a 12-13). Rozpoczyna się ono od słów: „A tego, że nie jest [...] dowodzi...” (*kai hoti men ouk esti*). Podobną konstrukcję Anonim powtarza w swojej zapowiedzi, przedstawiając jako cel pierwszego argumentu wykazanie, iż „nie jest możliwe, by było ani by nie było” (*hoti ouk estin oute einai oute me einai*) (979a 23)²¹. Pytanie, które nasuwa się natychmiast, dotyczy domyślnego podmiotu owego zdania — „co” nie jest? Nie należy jednak posądzać Gorgiasza o brak precyzji, lecz szukać odpowiedzi w stylistyce, do której Gorgiasz nawiązuje. Analogiczna konstrukcja jest bowiem obecna w Parmenidejskim poemacie, a jej interpretacja stanowi jeden z głównych problemów w badaniach nad Parmenidesem. Nie ulega zatem wątpliwości, że jest to przykład celowego nawiązania do stylistyki eleaty, który pisał omijając podmiot (28 DK, B 2, 3): „Pierwsza (sc. droga), że jest i że nie być nie jest (dopuszczalne);” (*hopos estin*) czy (28 DK, B 2, 5): „Druga, że nie jest i że koniecznym jest nie być.” (*hos ouk estin*)²². Ponadto, w tej części pierwszej tezy, która poświęcona jest atrybutom bytu, aż roi się od typowo eleackiej terminologii: „powstałe”, „niepowstałe”, „ciągle”, „jedno”, „wiele”.

Warto też podkreślić, że mimo swoich wybitnie polemicznych intencji pierwsza część nie jest zupełnie obojętna dla tych, którzy poszukiwaliby w traktacie fundamentu czy podstaw późniejszej działalności retorycznej Gorgiasza. Wprawdzie nie przynosi ona żadnych rozważań bezpośrednio związanych z zagadnieniem sztuki retorycznej czy sztuki w ogóle, jednak wiele elementów antycypuje cechy charakterystyczne twórczości Gorgiasza obecne w mowach popisowych. Szczególnie interesująca jest ogromna konsekwencja logiczna i konstrukcyjna argumentacji. Ponadto, dominantą pierwszej części (i nie tylko pierwszej) jest paradoksalność twierdzeń. Zarówno zlogicyzowanie wywodów, jak i ich celowa, skrajna paradoksalność zdradza inspiracje eleackie, w paradoksalny sposób wykorzystane przeciw samym eleatom.

Obrazoburcze tezy zawarte w pierwszej części wymierzone są w całą tradycję filozoficzną i jej punkt wyjścia, jakim jest przekonanie, że coś jest. Twierdzenie Gorgiasza nie wydaje się jednak wyrazem tak chętnie przypisywanego mu nihilizmu, ale reakcją na dotychczasową filozofię. Gorgiasz zestawia bowiem w traktacie spreczne poglądy, które nagromadziły się w tradycji filozoficznej, i na tej podstawie pokazuje, że nie można rozstrzygnąć zagadnienia wychodząc od tradycyjnych założeń i posługując się metodą eleacką. W związku z tym stanowiskiem przypominają się słowa retora z Leontinoi wypowiedziane w *Pochwale Heleny*, w której retor wskazuje na sprzeczności zachodzące wśród poglądów filozofów przyrody określanych mianem „meteorologów” oraz brak możliwości zweryfikowania ich twierdzeń²³. Ten negatywny stosunek Gorgiasza do filozofii skoncent-

²¹ Por. B. Cassin, dz. cyt., 441.

²² Przekład M. Wesołego, *Parmenides...*, s. 234.

rowanej na „przyrodzie” jest przejawem nowego, sofistycznego myślenia, bliskiego również Sokratesowi, jak dowiadujemy się z końcowych fragmentów platońskiego *Fedona*²⁴.

Druga część traktatu podejmuje inne Parmenidejskie zagadnienie, którym jest problem relacji zachodzącej między myślą a bytem. Od samego początku argumentacja pozwala określić kierunek polemiki. Niepoznawalność bytu ma być bowiem wedle Gorgiasza z jednej strony wynikiem zanegowania podstawowej tezy Parmenidesa, a mianowicie słynnej tezy utożsamiającej myślenie i bycie (*to gar auto noein estin te kai einai* (28 DK, B 3), a z drugiej, zanegowania jakiegokolwiek kryterium poznania — nie tylko myślenia, ale i zmysłów. Gorgiasz zajmuje się zatem zagadnieniem o ogromnej wadze dla eleatyizmu i empirycznie zorientowanej filozofii Empedoklesa.

Utożsamienie myśli i bytu stanowi epistemologiczną podstawę eleackiej ontologii. Gorgiasz odrzuca to utożsamienie pokazując absurdalne skutki, jakie winny z niego wynikać. Zwraca uwagę na konsekwencję tezy eleackiej, z której ze względu na utożsamienie myślenia z bytem wynika niemożność pomyślenia fałszu. Gorgiasz zauważa jednak, że konsekwencja taka jest nie do przyjęcia, ponieważ świadectwo zmysłów przeczy na przykład możliwości istnienia pędzących po morzu rydwanów. Taki przebieg argumentacji przedstawiony w przekazie Sekstusa Empiryka mogłyby sugerować, że Gorgiasz za kryterium prawdziwości uważa zmysły. Stanowisko to w świetle badań nad wierniejszym przekazem Anonima uznawane jest za niesłuszne. Jak dowodzi Gigon, Gorgiasz nie przedstawia się w traktacie ani jako racjonalista, ani nawet jako empiryk, mimo tego, że jego późniejsze prace dobitnie na takie preferencje wskazują. W *O niebycie* Gorgiasz jest przede wszystkim konsekwentnym polemistą, który temu celowi podporządkowuje wszystkie przedstawiane treści. Argumentem potwierdzającym tę tezę jest dalszy ciąg dowodzenia. Rozpoczynając bowiem od eleatów, Gorgiasz, zgodnie z ambicjami przedstawienia wyczerpującej argumentacji, kieruje swą polemikę przeciwko drugiemu przekonaniu obecnemu w filozofii tego okresu, wedle którego byt może być prawdziwie poznany przy pomocy zmysłów. W części tej Gorgiasz — na podstawie Empedoklejskiej teorii „heterogeniczności postrzeżeń” — dowodzi, że nie ma możliwości rozstrzygnięcia, który z organów: wzrok, słuch czy umysł jest bardziej godny zaufania²⁵. Z tego względu człowiek

²³ 82 DK, B 11, 13.

²⁴ Platon, *Fedon*, 97b–100a.

²⁵ Tekst drugiej tezy w przekazie MXG ze względu na dużą ilość braków jest bardzo różnie rekonstruowany. Badacze, chociaż przedstawiają odmienne w szczegółach propozycje czytania tekstu, są jednak dość zgodni w jego interpretacji. Według Fossa wyraża on zatem niemożność rozstrzygnięcia, czy bardziej jest to, co słyszymy, czy też to, co myślimy. Dlatego niemożliwe jest stwierdzenie, co naprawdę jest (dz. cyt., s. 183). Wedle Gigona wzrok, słuch i umysł są odrębne od siebie i żadne z nich nie dostarcza bardziej wiarygodnego kryterium istnienia ich przedmiotów (dz. cyt., 208–209).

nie dysponuje żadnym absolutnym kryterium, które pozwoliłoby mu z całkowitą pewnością orzekać o bycie.

Omawiając treści i metodę argumentacji zawarte w drugiej tezie nie sposób pominąć kolejnych formalnych nawiązań do eleatyizmu. Przypomnijmy, że Gorgiasz uważany jest za jednego z pionierów logiki i z pewnością nie można odmówić mu biegłości w argumentacji i umiejętności posługiwania się pewnymi schematami logicznymi. Tym dziwniejsze wydaje się wyrażane czasami przekonanie, iż błędy logiczne, które Leontyńczyk popełnia w swoich argumentach, są wynikiem niewiedzy i są pozostałościami po logice archaicznej. Analiza traktatu pozwala wysunąć tezę, iż, ilekroć Gorgiasz takie błędy popełnia, czyni to świadomie naśladując rozumowania eleatów. Przykładem takiego postępowania jest przedstawiony w tezie pierwszej zaskakujący wniosek zawarty w argumentie jedno-wiele, gdzie naśladując Zenona Gorgiasz stwierdził, iż to, co jest, nie może być wielością, ponieważ na wielość składają się jednostki, a w poprzednim dowodzie wykazane zostało, że jedno nie istnieje²⁶. W drugiej tezie Gorgiasz po raz kolejny popełnia logiczne nadużycia naśladując w tym eleatów. Jest tak w przypadku pierwszego argumentu, z którego wynika, że, skoro niektóre przedmioty pomyślane nie istnieją, to byt w ogóle nie jest przedmiotem myślenia. To błędne rozumowanie jest jednak tylko powtórzeniem wyводу Parmenidesa. Eleata bowiem równie radykalnie posłużył się wielkim kwantyfikatorem, twierdząc, że wszelkie myślenie jest tożsame z bytem.

Teza druga przygotowuje już w pewien sposób Gorgiańską koncepcję retoryki. Po pierwsze, bardzo istotna jest obecność w tej części rozważań elementów Empedoklejskich. Związek z Empedoklesem, jak już wspomnieliśmy, potwierdzany jest przez przekazy doksograficzne i ma duże znaczenie dla zagadnienia źródeł Gorgiańskiej sztuki wymowy, ponieważ Empedokles uchodził w starożytności za twórcę retoryki. Gorgiasz, już przez tradycję antyczną uważany za jego ucznia, może być zatem postrzegany jako kontynuator pewnych wątków zawartych w twórczości mistrza, które są zresztą doskonale widoczne w zachowanych mowach Gorgiasza.

Część druga jest bardzo istotna dla dyskusji poświęconej zagadnieniu sztuki, która ma miejsce w Platońskim *Gorgiaszu*. Jeśli przystaniemy na wszystkie konsekwencje powyższej tezy Gorgiasza, to uznanie niemożności poznania bytu prowadzi do niemożności posiadania wiedzy adekwatnej o tym, co jest. Gdy spojrzymy na te treści z perspektywy Platońskiego dialogu *Gorgiasz*, zdają się one wykluczać możliwość istnienia jakiegokolwiek sztuki w sensie platońskim, albowiem sztuka, przyjmujemy teraz stanowisko Platońskie zawarte w *Gorgiaszu*,

²⁶ Por. Zenon 29 DK, A 21: „Jeśli bowiem, mówi, jest wielość, to skoro wielość składa się z wielu jednostek, konieczne jest, by było wiele jednostek, z których składa się wielość. Jeśli więc wykazemy, że jest niemożliwe, by było wiele jednostek, to będzie oczywiste, że niemożliwe jest, by była wielość, ponieważ wielość składa się z jednostek”.

winna zawsze dotyczyć bytu i być oparta na wiedzy, która do tego bytu się odnosi²⁷.

Trzecia część traktatu podejmuje kolejne Parmenidejskie zagadnienie, mianowicie związek słowa i bytu. Rozważania zawarte w części trzeciej stanowią punkt wyjścia dla ogromnie ważnej w sofistyce teorii komunikacji. Przypomnijmy, że działalność sofistów w swej sferze praktycznej koncentrowała się na szeroko pojętym nauczaniu, obejmującym zarówno dziedziny nauk ścisłych, jak i teorię wymowy. Każdy z sofistów był nie tylko badaczem, ale i literatem oraz nauczycielem. Całkowicie błędne i obecnie zarzucone jest jednak przekonanie, wedle którego sofisci czy retorzy byli wyłącznie praktykami — nie zainteresowanymi kwestiami filozoficznymi. Słuszna natomiast wydaje się teza, wedle której taka a nie inna działalność oraz metody jej realizowania były wynikiem pewnych rozstrzygnięć filozoficznych dokonanych przez sofistykę. Przykładem takiej intelektualnej podbudowy działalności sofistów jest trzecia część traktatu *O niebycie*. Gorgiasz dociera bowiem w swoim rozważaniu do najgłębszego poziomu zagadnienia komunikacji, mianowicie do problemu „czy możliwa jest komunikacja doskonała”.

Pytanie to jest fundamentalne dla całej koncepcji sztuki retorycznej oraz sztuki w ogóle. Na początku XX wieku, kiedy jeszcze pobrzmiewały echa platońskiej perspektywy w interpretacji i ocenie sofistów, H. Gomperz napisał: „jeśli traktuje się poważnie ten dowód, retor Gorgiasz neguje w ten sposób założenia swojego własnego powołania”²⁸. Gomperz jest bowiem przekonany, że zanegowanie pewnego modelu doskonałej komunikacji powinno prowadzić do całkowitej apatii i nihilizmu. Wydaje się, że warto jednak podkreślić przy tej okazji, iż sofistyka jest przede wszystkim reakcją na rzeczywistość, która nie jest dla sofistyki wypadkową abstrakcyjnych praw czy matematycznym modelem. Gorgiasz przedstawia zatem poważne trudności, które w ludzkiej rzeczywistości związane są z komunikacją. Jest to wątek w pełni nowatorski, ale, jak już powiedzieliśmy, ogromnie ważny dla samej sofistyki i filozofii w ogóle. Tradycja przedsofistyczna podniosła bowiem zagadnienie możliwości poznania, jego źródła, wprowadziła pojęcia bytu, zmysłów, rozumu, natomiast nie przedstawiła żadnych teoretycznych rozważań na temat tego, jak możliwe jest komunikowanie tego, co poznane. Gorgiasz podejmuje ten brakujący wątek przy użyciu pojęć tradycyjnych, wskazując na ograniczenia w myśli swych poprzedników. Z rozważań Gorgiasza wynika, iż słowo bez względu na to, czy jest bytem, czy nim nie jest, nigdy nie jest

²⁷ Być może znajomość traktatu skłania Platona do tego, by jednym z pierwszych pytań zadanych przez Sokratesa Gorgiaszowi w dialogu było pytanie (*Gorg.* 449d2): „A jakich bytów dotyczy retoryka?” (*he rethorike peri ti ton onton tynchanei ousas*). Dopiero kiedy Gorgiasz zgodzi się na to, że sztuka retoryczna ma za swój przedmiot „byt”, rozmowa może toczyć się dalej.

²⁸ H. Gomperz, dz. cyt., s. 25: „wenn man den Beweis ernst nimmt, der Redner Gorgias die Voraussetzung seines eigenen Lebensberufes grundsätzlich negiert”.

nośnikiem całkowicie wiernego przekazu. Prowadzi to do uznania, że cała sfera „logosu” jest sferą obecności pewnego zafałszowania jako czegoś nieodwracalnie związanego z formą przekazu słownego. Słowo nigdy nie jest bowiem czymś jednoznacznym i li-tylko odzwierciedlającym rzeczywistość. Można powiedzieć, że nigdy nie jest tym, co jest, ale zawsze prowadzi do pewnego przetworzenia, czy to od strony podmiotu wypowiadającego, czy to od strony osoby przyjmującej przekaz. W konsekwencji Gorgiańskich rozważań słowo postrzegane w ten sposób i o takim statusie jest dla bytu odbiciem, niczym odbicie w krzywym zwierciadle.

Wyciągając konsekwencje z trzeciej tezy traktatu badacze niejednokrotnie posuwali się bardzo daleko. W *Geschichte der griechischen Literatur* czytamy, iż rozważania tej tezy „mają fundamentalne znaczenie dla retorycznej koncepcji Gorgiasza: dla tego, kto tak ujmuje stosunek słowa i rzeczy, mowa jest w rzeczywistości grą, która nie poucza o niczym obiektywnym, ale która może i chce wyłącznie działać poprzez uszy na duszę i wywoływać w niej przekonania”²⁹. Z interpretacją tą można się jednak zgodzić tylko po części. Nie ulega wątpliwości, że w trzeciej części traktatu zakwestionowany zostaje bezpośredni związek między słowem a bytem. Mowa rzeczywiście w konsekwencji staje się pewną grą czy zabawą, ale jak każda gra podporządkowana jest — również w twórczości Gorgiasza — pewnym regułom. Ich obecność jest doskonale widoczna w obu mowach pochwalnych. Gorgiasz pisząc *Pochwałę Heleny* czy *Obronę Palamedesa* bawi siebie i innych, ale tematyka ta stanowi tylko pretekst do wykazania się doskonałością kompozycyjną, stylistyczną i argumentacyjną, a ponadto umożliwia podjęcie całkiem poważnych, filozoficznych problemów. W takim razie chociaż słowo rzeczywiście staje się w obu mowach narzędziem gry językowej, a tworzenie zabawą, nie oznacza to w przypadku Gorgiasza całkowitej dowolności czy anarchii twórczej. Widać to doskonale na przykładzie *Obrony Palamedesa*, w której, jako w dziele o zdecydowanie technicznym, modelowym i dydaktycznym charakterze, Gorgiasz przedstawia rozważania na temat warunków, w jakich dokonuje się poznanie, oraz na temat możliwości komunikacji. Bohater mowy — Palamedes — jest bowiem tym, który zna prawdę, jednak sama prawda nie gwarantuje mu niewinnienia, ponieważ przeszkodą jest konieczność przekazania prawdy o wydarzeniu sędziom. W *Pochwale Heleny* zadaniem, które stawia sobie retor, jest obrona rzekomo niewinnej Heleny. Podejmując te popularne w tym czasie tematy, Gorgiasz w bardziej praktycznej formie kontynuuje rozważania poświęcone możliwości komunikacji zapoczątkowane w trzeciej części traktatu *O niebycie*. Na kanwie błahego tematu Gorgiasz przedstawia w *Obronie Palame-*

²⁹ W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, erster Teil, *Die klassische Periode der griechischen Literatur*, III Band, München MCMXL, s. 71: „sind auch für Gorgias’ rhetorische Theorie von grundlegender Bedeutung: wer über Verhältnis von Wort und Sache so denkt, für den ist das Reden wirklich ein Spiel, das nicht über objektives belehren, sondern nur durch das Ohr auf die Seele wirken und in dieser Entschlüsse auslösen kann und will”.

desa zagadnienie o ogromnej wadze. Oczywiście nie jest to zagadnienie filozoficzne w duchu tradycji presokratejskiej, ale dotyczy zjawiska i problemu, który zaistniał wraz z rozwojem demokracji ateńskiej. Sytuacja samego herosa odzwierciedla bowiem sytuację typową dla ateńskich sądów, w których rozstrzygali ci, którzy nie znają prawdy o zdarzeniu, a tworzą swój sąd na podstawie przekazu obrony i oskarżenia. Według Gorgiasza decydującą rolę w takiej sytuacji winno odgrywać prawdopodobieństwo zajścia takiego zdarzenia, ponieważ prawda nie ma mocy przekonywania sama z siebie, ale wymaga udowodnienia, zakomunikowania prawdy o zdarzeniu innym ludziom³⁰.

Powracając do traktatu, należy stwierdzić, że podobnie jak w części drugiej, tak i w trzeciej Gorgiasz nie przedstawia żadnych przekonań pozytywnych. Ze względu na polemiczne cele dzieła koncentruje się wyłącznie na destrukcji pewnych naiwnych przekonań tradycji filozoficznej. Tak jak w drugiej części nie ma elementów, które zapowiadałyby obecne w późniejszej twórczości retora sympatie dla empirycznej teorii poznania, tak w części trzeciej nie ma bezpośrednich odwołań do znanej z mów i przekazów koncepcji *apate*. Nie pojawiają się też terminy *doxa* czy *pistis*, które odgrywają tak dużą rolę w późniejszej twórczości Gorgiasza. Wydaje się jednak, że traktat spełniając swoje polemiczne cele i obalając mity tradycji filozoficznej przygotowuje pole dla tego, co nastąpi w działalności Gorgiasza potem. W swej dalszej twórczości Leontyńczyk będzie bowiem podkreślał, że poznanie przez słowa jest poznaniem tylko pośrednim i niedoskonałym, na które człowiek jest skazany ze względu na ograniczenia poznawcze. Niedoskonałość ludzkiego poznania będzie jednak według Gorgiasza punktem wyjścia takich sztuk jak retoryka, która jest umiejętnością przekonywania, czyli zastępowania jednego mniemania innym, czy sztuki plastyczne, które tworzą złudę czy replikę rzeczywistości.

Warte szczególnej uwagi z perspektywy późniejszej twórczości Gorgiasza jest też obecne w trzeciej części traktatu podkreślenie roli elementów subiektywnych w ludzkim poznaniu oraz wagi emocji w kształtowaniu się poglądów. Świadomość wpływu, jaki czynnik ten ma na poznanie i podejmowanie decyzji, wydaje się być szczególnie związana z praktyką retoryczną. Subiektywność jest jedną z przyczyn ułomności ludzkiego poznania, polegającej na „zafałszowaniu” rzeczywistości. Jest o tym mowa w *Pochwale Heleny*, w której wiele miejsca poświęcone jest mocy słowa i jego wpływowi na kształtowanie nastrojów duszy.

* * *

Jaka jest wreszcie wymowa traktatu? Oto pytanie, które nurtuje badaczy od blisko dwu wieków. Wspomnieliśmy już, że jego interpretacja uległa ogromnej

³⁰ 82 DK, B 11a, 35: „Jeśliby więc prawda o czynach przez słowo stawała się dla słuchających czysta i jawna, łatwo byłoby rozstrzygnąć na podstawie tego, co powiedziano. Skoro jednak tak nie jest...”.

zmianie na przestrzeni ostatniego półwiecza. Przyczyną takiej rewolucji nie są bynajmniej zmiany poczynione w samej warstwie edytorskiej parafraz traktatu, ale w nastawieniu badaczy i ich podejściu do tekstu. Dzieje interpretacji traktatu są bowiem bardzo pouczającym przykładem zmian, które zaszły w warsztacie historii filozofii. Przede wszystkim osiągnięciem ostatniego półwiecza jest dokonanie prób interpretacji traktatu w odniesieniu do tradycji presokratejskiej, odsłanianie nawiązań i polemik oraz poszukiwanie śladów traktatu u Arystotelesa, atomistów czy sceptyków. Ta, jak wydawałoby się, oczywista perspektywa była w większości prac XIX wieku całkowicie zaniedbana. Dopiero prace ostatnich kilkudziesięciu lat wolne są także od tradycyjnego oceniania sofistyki miarką platońską, poszukując tego, co w sofistyce charakterystyczne i oryginalne.

Powróćmy do pytania, czy możliwe jest jednoznaczne określenie wymowy traktatu. Przypomnijmy, że próby jego interpretacji w wielu wypadkach zmierzały do tego, by podsumować go jednym słowem jako przejaw nihilizmu, sceptycyzmu, agnostycyzmu, cynizmu, jako zabawę, polemikę, wyrzeczenie się filozofii etc. Prowadziło to, pewnie wbrew zamiarom samych interpretatorów, do uczynienia z traktatu Gorgiasza jeszcze jednej łatwej do powielania *cliché*. Traktat jest jednak prowokacją filozoficzną tak bogatą w treści, z tak licznymi nawiązaniami filozoficznymi, o tak kontrowersyjnych tezach, że umyka takiemu jednoznacznemu etykietowaniu, a określanie jego wymowy wyłącznie jako *paignion* czy wyłącznie jako przejawu nihilizmu, sceptycyzmu czy agnostycyzmu jest zdumiewającym gwałtem. Tak samo jak w przypadku Platońskich dialogów, w których pojawiają się elementy komiczne, paradoksalne, satyryczne czy polemiczne, nikt nie mówi, że są one li-tylko satyrą, farsą, polemiką, tak i powściągliwość winno się zachować w odniesieniu do Gorgiańskiego traktatu. Jest on bowiem wypełniony treściami, które wchodzą na stałe do zasobu refleksji filozoficznej. Gdy mówi się zatem, że traktat Gorgiasza jest *paignion* — zabawą i parodią — należy jednak zdecydowanie dopowiedzieć, że Gorgiańskie igraszki ze słowem nie są tak niewinne, jak niektórzy sądzili, albowiem granica między igraszkami a filozofią w antycznej sofistyce, podobnie jak i u niektórych przedstawicieli współczesnej filozofii, nie jest taka oczywista. Traktat jest pewnym krzywym zwierciadłem, w którym odbija się szereg kanonicznych rozstrzygnięć tradycji filozoficznej. W tym sensie praca Gorgiasza jest bez wątpienia destrukcyjna i prowokacyjna. Jak już wspominaliśmy, *O niebycie* jest jednak manifestem nowej refleksji, łączącej zabawę z pokazem umiejętności formalnych i konstrukcyjnych, wskazującej na kres pewnego typu myślenia i problematyki, i ironicznie wykorzystującej sprzeczności istniejące w tradycji przeciwko niej samej.

Z perspektywy dwu i pół mileniów można powiedzieć, że Gorgiaszowi jako retorowi i wyrazicielowi nowego ducha w pełni udało się osiągnąć tak ważny dla działalności sofistów cel. Zaskoczył on bowiem swojego czytelnika, zadziwił paradoksem, skłonił do zdumienia i w rezultacie stworzył dzieło, które wymyka się łatwej interpretacji. Gorgiasz jest zatem prześmiewcą, kpiarzem, polemistą,

znajdującym upodobanie w paradoksach, a przede wszystkim wyrazicielem ducha sofistyki, która nie jest nihilistyczna, jak twierdziła platońsko zorientowana tradycja, ale po prostu przedstawia inne niż dogmatyczne rozwiązanie.

Wybór bibliografii (w porządku chronologicznym)

- Foss H.E., *De Gorgia Leontino commentario*, Halis Saxonum 1828.
 Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Erster Theil, Tübingen 1856.
 Diels H., *Gorgias und Empedokles*, „Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin”, 1884, s. 343–368; przedruk w: Classen C.J. (ed.), *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt, 1976, s. 351–383.
 Apelt O., *Gorgias bei Pseudo-Aristoteles und bei Sextus Empiricus*, „Rheinisches Museum”, XLIII, 1888, s. 203–219.
 Gomperz H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912.
 Nestle W., *Die Schrift des Gorgias „Über die Natur oder über das Nichtseiende”*, „Hermes” 57 (1922), s. 551–562.
 Calogero G., *Studi sull' Eleatismo*, Roma 1932; *Studien über den Eleatismus*, Darmstadt 1970.
 Gigon O., *Gorgias „Über das Nichtsein”*, „Hermes”, 71 (1936), s. 186–213.
 Schmid W., Stählin O., *Geschichte der griechischen Literatur*, erster Teil, *Die klassische Periode der griechischen Literatur*, III Band, München MCMXL.
 Bux E., *Gorgias und Parmenides*, „Hermes”, 76 (1941), s. 393–407.
 Dupréel E., *Les Sophistes*, Neuchâtel 1948.
 Untersteiner M., *I Sofisti*, Torino 1949; *The Sophists* translated from the Italian by K. Freeman, Oxford 1954.
 Kerferd G.B., *Gorgias on Nature or that which is not*, „Phronesis” 1, 1955, s. 3–25.
 Bröcker W., *Gorgias contra Parmenides*, „Hermes”, 86 (1958), s. 425–440.
 Sicking C.M.J., *Gorgias und die Philosophen*, „Mnemosyne”, XVII (1964).
 Guthrie W.K.C., *The History of Greek Philosophy*, t. III, Cambridge 1969.
 Newiger H. J., *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift „Über das Nichtseiende”*, Berlin-New York, 1973.
 Cassin B., *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Lille 1980.

Mirosława Czarnawska

Dwa podejścia do Platona

Habent sua fata libelli. I książki mają swój los. Niekiedy jest to los smutny, kiedy najprzedniejsza myśl ulega zapomnieniu. „Ujęcie moje przez wielu myślicieli zostaje nie tyle konfrontowane z jakimiś nowymi argumentami, ile na mocy starej *communis opinio* uparcie odrzucane jako w sposób oczywisty fałszywe” — skarżył się Paul Natorp w *Über Platos Ideenlehre*¹. A był to wówczas początek dwudziestego wieku. Niedługo wejdziemy w wiek dwudziesty pierwszy. Książki starego filozofa, obarczone ciężarem pokantowskich pojęć, głoszące trudną, mało popularną filozofię spokojnie obrastają kurzem i zaliczone przez fachowców do „filozofii marburskiej” schodzą do roli ciekawostki dla historyków filozofii.² Jest to zrozumiałe — ale boleśnie niesprawiedliwe. Marburska, głównie zaś Natorpowska interpretacja Platona należy do wielkich osiągnięć filozofii. W myśleniu filozoficznym stanowi istotny krok naprzód, który — odpowiednio rozwinięty — winien mieć daleko idące konsekwencje.

Platon czytany był, jest i będzie. Na tysiącach seminariów, w różnych państwach, każdy na nowo odczytuje Platona. Szuka się w nim odpowiedzi na pierwsze pytania filozofii, na swoje własne pytania, próbuje się na nim własnej mocy filozofowania. Ująć Platona, to jakby ująć podstawy filozofowania w ogóle — i można uczynić to na wiele sposobów. Jest to bowiem spotkanie z *myśleniem* samym i każdy filozof spotkanie to musi przeżyć na nowo, indywidualnie, dla siebie. Dlatego nie ma i nie będzie takiej interpretacji Platona, która zostanie przyjęta powszechnie przez wszystkich i po wsze czasy.

Jeśli związałam się z podejściem marburskim to nie dlatego, abym sądziła, że jest to „to właśnie jedynie prawdziwe podejście”, czy też nawet, że jest ono najlepsze z możliwych. Każde wielkie dzieło filozoficzne dopuszcza wielość interpretacji i w paradoksalny sposób ta właśnie wielość jest miarą jego wielkości. Możemy przyjąć dowolną interpretację — ale przyjmując ją dokonujemy pewnego *wyboru* — wyboru sposobu filozofowania i wyboru rzeczywistości filozoficz-

¹ P. Natorp, *Über Platos Ideenlehre*, Berlin 1914.

² Nawet w Niemczech filozofia marburska jeśli była analizowana, to w kategoriach historyczno-filozoficznych, przede wszystkim zaś w relacji do Kanta.